

ソクラテス（その三）

W・イエーガー
村島義彦 訳

だから、この結論から逃れる術などおよそない。ソクラテスの説教は、われわれにキリスト教の雰囲気味わわせてくれるのだが、そこでの目に付く特徴はすべて、あくまでもギリシアに由来していた。それらは、ギリシア哲学にその源を仰いでいる。これを承認するにあたり大きなためらいを覚える者がいるとすれば、ひとえに、ソクラテスの説教の特徴について、その本質を完全に誤解している人間を措いてないだろう。ギリシア精神の高次の宗教的展開は、主として詩と哲学の分野で成し遂げられ、普通一般に、ギリシア宗教史の中核として扱われている神崇拜の分野ではなかった。なるほど哲学は比較的のちの意識段階であって、それに先行して神話（ミュートス）があつたものの、精神的な構造連関を正しく見抜くかぎりの人間であれば、いささかの迷いもなくこう把握するにちがいない。ギリシア人の哲学は、ソクラテスの場合にもその歴史的・系統的な陶冶法則を何ら否定していなかったのだな、と。哲学はまさしく、ギリシア人の内なる基本構造の自覚的な表出にほかならず、そうした営みは、この民族の最高の代弁者たちを介して何世紀にも互つて克明に跡付けられるはずである。ギリシア人の下で崇拜されたディオニュソス教とオルペウス教は、たしかに哲学との類似点を持ち、ある意味で哲学の「前段階」でもあつたのだが、このことはしかし、ソクラテスの口にする用語や観念までそうした宗教教団の活動から引き出された、などと解き明かしているわけではない。ちなみに二つの宗教教団の活動は、

解釈する人間の好みに合わせて、ある場合には、非ギリシア的なものとして冷たく脇に押しやられ、ある場合には、オリエンタ的なものとして温かく敬われた。こうしたエクスタシー型の教団に具わる人間の非合理的な魂の層に向けた働きかけの力を、大いなる「正気の巨人」ソクラテスが自らの内部に迎え入れるなど、とうてい考え難いにちがいない。そうした教団は、より古い通俗的信仰の——ギリシア人の手で考え出された——唯一の様式にほかならず、個々人の内なる体験の語るに足る発端であり、当の体験に対応して個人化された生活態度であり、その宣伝形態であつた。⁸⁰これに対応した様式は思索的精神の領域である哲学においても生まれたが、その誕生は、ある場合には類似の状況からひとりである場合には、流通している宗教の様式から単に表現を借り出すという形を採つたのだつた。後者においては、借り出された当の様式はどうやら、哲学の言葉で「隠喩（メタファー）」に改鑄され、これを介して中身もおのずと変質した。⁸¹

ソクラテスが頻繁に用いる言い回しの数々はわれわれを宗教的な気分

に誘い込むけれども、これ自体は、かれの行為が医者

の行為に類比される点からも導き出されてきた。このことは、当人の魂概念をとりわけギリシア的な色彩で染め上げるにちがいない。われわれの内面世界を人間存在の「自然」の一部として捉えるソクラテスの姿勢には、何世紀にも互つて培われた思考習慣と、ギリシア的な精神体質の中でも最深の体質

がともに強く作用していた。ともあれ、ソクラテスの魂（プシケ）をキリスト教の魂概念から区分する当のものは、ここにおいてくつきりと浮かび上がってくる。もしもソクラテスの口にする「魂」を正しく理解しようとするれば、この魂を、まずは肉体と一まとめにして、しかも両者を、あくまでも一つである人間的自然の異なった二つの側面であると捉えないわけにはいかない。魂的なものは、ソクラテスの考えるところ、肉体的なものに対立していない。かれの考えでは、古えの自然哲学における「自然（ピュシス）」の概念は、自らの内に精神的なものを迎え入れ、これによって自らを本質的に改変したのだった。もとよりソクラテスは、自らの内に精神を具えているのはひとり人間のみであり、われわれはだから、精神そのものをいうならば専売特許の形で独り占めしている、などと信じ込んでいない。もしも精神が、人間の思慮（プロネーシス）の中に座を占めるようにこの自然のどこかにも座を占めるとすれば、そうした自然は、原理的には少なくとも精神的な力を具えていないわけにはいかない。ところで、肉体と魂を、たった一つしかない人間的自然の異なる两部分という形であくまでも一体的に捉えたなら、肉体的自然はおのずと魂化されるけれども、それと同時に、魂の上にも肉体的本質のいくばくかが輝き戻らざるを得ないだろう。魂は、精神の目を具えたソクラテスには、肉体と同じく存在としては「彫像」のように映り、それゆえ、形と秩序を受け容れるように思われる。魂は、肉体と同じくまさしく宇宙（コスモス）の一部なのである。否むしろ宇宙そのものであった。もつとも、このように異なる秩序領域に登場する原理そのものが、その本質に従うかぎりいずこでも同じ一つのものであるのを、ギリシア的な感覚ならまったく疑わなかったであろうけれども。魂と肉体のアナロジーは、それゆえ、ギリシア人が「アレテー」と名付けるものにまで及んでいた。たいていのギリシアのポリス（都市国家）は、この名によって

勇氣、節制、正義、敬虔などを思い浮かべたけれども、そうしたアレテー（ないし「徳」）の数々は、あたかも健康や力強さや美しさが肉体の徳であるのと同じ意味であくまでも魂の卓越性であった。すなわち、魂の各部分（とその協同）に立脚した力の数々が、人間の自然に許された最高の訓練様式を介して頂点まで磨き上げられたもの、これが、アレテーにほかならない。肉体の徳も魂の徳も、宇宙（コスモス）としてのその本質に従うなら、肉体と魂がその協同に基づいてはじめて成立する、そもその「両部分のシンメトリー（調和）」以外の何ものでもない。この点においてソクラテスの「善」の概念は、これに相応した近代倫理学の概念から明らかに区画されていた。かれのこの概念は、当人のあらゆる概念の中で最も翻訳しがたく、数々の誤解に晒されてきたのだが、われわれがもし、これ自体を端的に「善」と呼ばずに「（われわれにとつての）善きもの」と呼んだなら、むしろギリシア的・ソクラテス的な意味での理解も可能になるのではないだろうか。というのも後者の場合、これを所有して、これを善いとみなす当の本人との関係がきつちりと描かれていたからである。なるほど善は、ソクラテスにとつても、われわれがまさに「それ自体のために」為す——あるいは為さねばならない——ところのものであったけれども、かれはしかし、同時に、本当に益となり為になるもの、それゆえ、おのずと喜ばしくて幸福をもたらす——というのも前者は、人間の自然を導いてその本質を立派に成就させたからである——ものを、この善の中にしっかりと捉えて放さなかった。

この点を十分に確信すると、正しく捉えられた人間的自然の表明こそ倫理的なものに他ならない、という自明の仮説がおのずと導き出されてくる。倫理的なものは、人間の理知的傾向を巻き込む点で、単なる動物的生存から区分されるかもしれない。われわれのエートス（道徳的気質）も、この傾向を介してはじめて成立したからである。ところで、魂を鍛

えてこうしたエートスにまで仕上げる営みは、人間にとってそれ自体がまさに本性に適った道であつて、これを通して、全体世界の自然とも一致するという無上の喜びが実感できる。あるいは、ギリシア風に言い換えるなら、エウダイモニア（完全な幸福）を手に行けるのである。ソクラテスは、人間の道徳的な在り方と自然界の秩序がピタリと一致する、と深く感得していたから、かれ以前および以後のあまねく時代の自覚的なギリシア人たちと揺るぎなく一体化できたのだつた。人間は、そうした存在との調和を達成するにあたり、訓練を介して、社会の拘束や要請で途方もない制約を受けた自らの感覚的自然をいかに満足させようともとうてい達成はおぼつかなく、この調和は、逆に、探求を介して自分固有の魂の中に見い出される。法則に従つて自分自身を完全に統御する中ではじめて達成される——これが、ソクラテスの思想の新機軸であつた。かれの訴える正銘のギリシア的な幸福主義は、人間を、自らに最も固有な支配領域である魂へとこのように差し戻したが、それによって各人の自由も、外なる自然や運命の手でいや増しに脅される風潮に逆らつて自らを主張する新たな力を手にしたのだつた。周知のようにゲーテは、「この宇宙には太陽や星辰が煌びやかに散らばっているけれども、そうした驚くべき仕組みにしても、たった一人の人間も喜ばさないのであれば、そもそも何を目的とするのだろうか」と口にしたけれども、ソクラテスなら、自らの基本前提に照らしてこのセリフを、必ずしも「何と邪まな・・・」とは感じなかつたにちがいない。もつとも一般の人びとなら、現実世界と道徳世界のわけても深刻な今日の不調和に基づいて、激しくこれを非難したのであろうけれども。現実世界の事実の数々は、今日的な感覚を当の世界との道徳的な葛藤の深みにひたすら突き落としたけれども、ソクラテスはしかし、正銘の理知主義者として、倫理的な幸福をそうした事実の数々に一致させる術を十分に心得ていた。この点なら、当

人が、最期を迎えるにあたり、従容として毒杯を仰いだあの完全な晴朗さもはつきりと証言しているにちがいない。

魂こそ、人間における最高価値の源泉なのだというソクラテスの体験は、われわれの生存を内側に向けて転換させ、それ以後の古代は全体としてこの特徴を共有することになった。徳と幸福は、これによって人間の内面世界に移されたのである。そうした一歩をソクラテスに踏み出させたそもその気付きに特徴的なのは、かれが、造形美術においても単に肉体の美を真似るだけでなく、さらに加えて、魂の本質も描き出さなくてはならない（アポミメイスタイ・ト・テース・プシュケース・エートス）と訴えた点ではないだろうか。クセノフォンも報告するように、画家のパラシオスと対話した折には、こうした要求が完全に新たなものとして登場し、この偉大な芸術家は、絵画にはそもそも目にも見えず、現象世界とも対応しない魂の世界にまで押し入る力など本当に具わっているのだろうか、と疑われないわけにはいかなかった。クセノフォン自身は、ひたすら魂を凝視するソクラテスの鋭い眼差しが、同時代の芸術にこの領域をはじめて開示したかのようにコメントしている。われわれの肉体、わけても人間の顔は、ソクラテスの見るところ、われわれの内面とその状態を映し出す貴重な鏡であり、画家は、大いにためらいつつも一歩、この偉大な認識に接近していく。こうした物語はしかし、あくまでも象徴にすぎない。この時代における芸術と哲学の関係がどのようにに連想されようとも、いやしくも魂という新領域に向かうに際し間違いない導き手となるのは、われわれの著者（クセノフォン）に従うなら、もちろん哲学を描いてほかにない。こうした大転換がどう機能したかを歴史全体の拡がりに位置づけて評価するのは、われわれの手に余るかもしれないが、これの直接の結果ならまんざら指摘できないわけでもない。すなわち、プラトンとアリストテレスの哲学体系を介して弁証法的に根

拠づけられたところの、まことに創造的な新たな価値の秩序がそれである。ここにいう価値の秩序は、両者の哲学という形でそれ以後のあまねく文化——ギリシア哲学の手で点燈された——の源となった。だから、ソクラテスに劣らず、こうした偉大な二人の思想家の概念構造もまた大いに評価されてしかるべきであり、その構造は実に、ソクラテスという現象を、十分にまとまった世界像としてすぐれた精神の前に視覚化し、他のすべてをこの中心軸の回りに見事に配列したけれども、それでもやはり「はじめに行為ありき」（つまりはソクラテスという元）の方は微動だにしない。「ひたすら魂に配慮するように」と訴えるソクラテスの呼びかけは、ギリシア精神の目を新たな生の様式へと固有の仕方で開かせた。人間ならではの生存とは、単なる時間的経過などでなく、はっきりと分かる有意義なまとまりであって、意識して形造られた生の様式にほかならない——およそこのような生（つまりは「ビオス」）の概念が、その後、哲学と倫理学において主たる地位を占めるとすれば、そうした事実の中にしっかりと痕跡を残していたのは、他でもない、ソクラテスの実際生活であった。かれは、あくまでも人間の内面価値に立脚した新たな生き方（ビオス）のいかにあるかを、自らの生活で例示した。そして、かれの弟子たちは、誤りなくこう認識したのであった。新しい生の理想を体現した哲学者の手で古えの英雄崇拜型の思想に加えられたこの刷新に、ソクラテスの教育のわけでも巨大な力が認められるのだ、と。

ともあれ、われわれは今や、こうした教育の中身をもっと詳しく探り出さなくてはならない。まず、魂への配慮を、プラトンが『弁明』でソクラテスに語らせている「神への奉仕」⁸⁴に関係づけたからといって、後者が通常に意味する宗教的な中身までがさっさと前者に含み込まれるわけではない。逆に、ソクラテスの採った道は、キリスト教の概念に従うなら、まことに世俗的で素朴そのものであったと思われる。魂への配慮

は、何はともあれ肉体の無視などまったく意味しない。この点についてはソクラテスが、われわれの魂——健やかなものも病んだものも——に向けた特別な「手当て」の必要性を、つまりは肉体の医者から学び取ったことを考えると十分に納得もいくのではないだろうか。ソクラテスにおける魂の発見は、かなり頻繁に誤解して語られているように、魂そのものを肉体から切り離すことでなく、むしろ、この魂に肉体を支配させることを意味した。とはいえ肉体は、正しく魂に奉仕しようとするれば、自らが健やかでなくてはならない。「健やかな肉体に健やかな魂が宿る（メンス・サナ・イン・コルポーレ・サノ）」は、正銘のソクラテスの精神を直接に表明していた。当人は、自らの肉体を疎かにしなかったし、そうする人間を称えもしなかった⁸⁵。かれは、肉体を鍛えて健やかに保つようと弟子たちに説き、正しい食餌はいかにあるべきかを詳しく語り合っていた。この逆に、厳しく咎められたのは魂の世話を妨げる「過食」であった。かれ本人は、スパルタ的な質実の生活を旨とした。ともあれ、肉体的な「禁欲」がなぜ道徳的に求められたのか、そして、こうしたソクラテスの発想がいったい何を意味していたのか——この点についてはのちに触れるとしよう。

プラトンにしてもクセノフォンにしても、ソクラテスの教育的な力を解説するにあたり、容易に推測できるように、当の本人をソフィストに對比した。ソフィストこそ、こうした様式での斬新な教育術における世に知られた大家だったからである。ソクラテスは、せっせとソフィストに交わって激しい論争をくり広げているように見受けられる。かれの努力はもつと高い目標に向けられていたけれども、その出発点はしかし、ソフィストたちの活躍した地平とさして異ならなかった。かれらの教育には、さまざまな系統の素材がかなり雑多に混ぜ込まれていた。かれらの目指すところはまさしく精神の教育であったが、そもそもの精神を最

も立派に鍛え上げる当の知については、互いの間でほとんど一致をみなかった。かれらの各々が特定の研究に従事して、最も有用な知とは自らの専門を措いてないと自負していたからである。ソクラテスは、かれらの教えた事柄のすべてに互って、そうした勤しみを無価値とみなしたわけではない。けれども、ひたすら「魂に配慮せよ」と訴えた本人の叫びには、ソフィストたちの推奨する知が本来的に具えているべき厳しい限界を見極める、大いなる基準が潜在的に内蔵されていた。ソフィストたちにしても、その幾人かは、自然哲学者たちの説くところが教育的にも豊かな価値を含んでいると認めてはいた。こうした古えの思想家たちは、われこそは言葉のいっそう高い意味において「教師」と呼ばれるに足ると強く実感していたにしても、こうした教育的自負を単刀直入に自分から申し立てることはなかった。学問的な研究を介して果たして若者を教育できるのか否か——これは、まことに新しい問いであった。ソクラテス自身は、周知のように、自然哲学にほとんど関心を示さなかったけれども、これは、本人が自然学者の提示する問題にあまり精通していなかったからというよりは、本人の問題設定とかれらのそれがまるで種類を異にしていたからであった。かれは、自然学者の宇宙論とあまり深く関わり合わないようにと他の人たちを戒めたのだが、それも無理はない、当人は、こうした精神エネルギーなら宇宙論によりも「人間ならではの事柄」の認識に振り向けられた方がおのずと益も大きい、と信じて疑わなかったのであるから。宇宙論者の世界はしかも、世のギリシア人の見るところ、きわめてダイモン（神靈）的で、死すべき人間にはとうてい知りたがたいように思われた。こうした国民的な物怖じは、アリストテレスの手で『形而上学』の冒頭においても酷評されなくてはならなかったが、ソクラテスはしかし、これを十分に分かち持っていた。かれはさらに、いっそう現実主義的なソフィストたち——たとえばエリスのヒッピアス

ソクラテス（その三）

のような——の得意とした数学的・天文学的な分野についても同じく研究を差し控えた。もつとも本人にせよ、若い頃、この手の学問にひたすら熱中した時期はあったのだけれども。ソクラテスも、そうした学問の知識をある範囲までは必要と認めたのだが、必要と見積もられた当の範囲はかなり狭かった。こうした情報はまさしくクセノフォンから得られたので、ここにみる功利主義も、実際の事柄にあまりに傾斜した作者の関心傾向にこれまでは帰せられてきた。これに對置されたのが、他でもない、プラトンのソクラテスであった。『国家』に登場するソクラテスは、数学的教育こそ、本當の哲学に向けた唯一の道であると訴えて止まなかったからである。こうした見解はしかし、実のところ、ある発想に条件づけられていた。すなわち、プラトンに固有の発展は哲学的問答法を用いて認識の体系化に向かう道を辿っている、という発想なのだが、プラトン自身はむしろ、老齡を迎えて、クセノフォンに描かれたソクラテスと同様の態度を採っていた。晩年の『法律』で語られているのは、もはや高等教育などでなく、いわゆる初等教育であったからである。ソクラテスは、高次の関心に促されて「人間ならではの事柄」にその身を振り向けたのだから、この関心は、これまでの教育的資材を改めて選別し直すそもその原理となるにちがいない。というのも、どこまで学問を深めればよいのか、という問いの背後には、おのずと、何のためにそれが是とされるのか、あるいは、そもそも何が生きることの目的なのか、という、さらに大きな問いが伏在したからである。こうした問いに答えないで、教育など成り立つべくもないだろう。

ざっとこのように倫理的な事柄は、ソフィストの教育運動を介して人びとの関心の中心から追い払われてのち、ふたたび元の座に降り着いた。もつともソフィストの教育運動にしても、支配を司る上層階級がいっそう高次の精神教育を必要とし、人間の——物理的ならぬ——精神的優越

がいつそう高く評価され始めたからこそ登場したわけで、ソフィストの掲げる「政治的な指導者たちを公的生活に向けて訓練する」という実践的な目標設定は、わけても成果に焦点づけられた時代において、このように、倫理から認識に向けた力点の移動を大きく促進した。これに対してソクラテスは、認識の教育と倫理の教育を改めてつなぎ合わせた。といってもかれは、ソフィストたちの政治的な教育目標と純粋な人格教育という自らの非政治的な理想を鋭く対峙させたわけではない。教育の目標そのものは、わずかなりとも揺れ動いてはならなかった。それは、ギリシアのポリスでは常に同じ姿を保っていなくてはならなかった。プラトンにしてもクセノフォンにしても、ソクラテスが「政治の術」の教師であった点ではまったく意見を異にしている。ソクラテスが国家と衝突し、裁判にかけられたのも、こう考えてこそはじめて理解可能となるだろう。当人の関心が振り向けられた「人間ならではの事柄」は、ギリシア人にとって、個人々の生活を根拠づける社会的全体の幸福という形で常にそのクライマックスを迎えた。ソクラテスといえども、その教育が「政治的」でなかったなら、当時のアテナイにおいてほとんど弟子は持てなかつたにちがいない。かれ自らが誇ってよい本当の新しいさは、当人が、人間的生存の——それゆえ社会的生活の——核心を、われわれの人格——つまりはその道徳的性格——に求めた点であった。とはいえアルキビアデスやクリティアスなどは、これに惹かれてソクラテスに近づき、その弟子となったわけではなかった。兩人を駆り立てたのは、他でもない、国家における指導的な役割を演じたいという激しい野心であった。こうした野心を叶える具体的な手段を、きつとソクラテスの下で見い出せるにちがいない、とかれらは期待したからである。世の人はどしどし、まさしくこの点でソクラテスを非難した。もつともクセノフォンに従うなら、この点が実に、兩人は自らの教育成果をのちの政治

生活で示したけれども、それはしかし、ソクラテスの意図したところに大きく背いていた」と語っていて、むしろ、ソクラテスを弁明していることになるのだけれども。いずれにしてもこれらの弟子たちは、ソクラテスとの交流がさらに深まって、ついには、善の統治に向けて情熱の限りをつくす当人の偉大さに気付いた時、ひたすらに狼狽するほかはなかった。

ところで、ソクラテスの訴える政治教育とはそもそもいかなるものであったのか。プラトンの『国家』に告知された理想国の自身は、とうていソクラテスのものとみなしがたい。これ自体はすでに、プラトンのイデア論に大きく依拠していたからである。かといってソクラテスが、自らの教育活動にいそしむ中で、そうした自らを顧みて、プラトンの『ゴルギアス』にいう「当世では唯一の正銘の政治家」などと自画自賛し、この営みに比べるなら、単に外的な権力しか眼中に置かない職業政治家たちの営みなど、すべてがすべてがすべからぬ幻影にすぎない、などと冷たく見下していたともやはり考えられない。こうした大仰なアクセントの付加は、実のところ、ソクラテスを処刑にまで導いた徹底して政治的な展開に、プラトン自身が心からの異を唱えたからこそはじめて生まれたとみなしうるからである。ソクラテスはしかし、自らは政治生活に関与しない、しかも他の人びとを自らの要請に則って政治的に教育した。これは矛盾以外の何ものでもなく、これこそ、本当の意味において問題であった。われわれは、ソクラテスが自らの政治問答においていかに多彩なテーマを取り上げたかを、クセノフォンから概観できるにちがいない。もつとも、そうした問答の深い意味は、残念ながら、徳の本質をめぐるプラトンのソクラテス対話篇から引き出す以外にないけれども、今はしかし、クセノフォンの報告に耳を傾けるとして、そこではざっとこの語られていた。ソクラテスは、政治の術をめぐるあまねく問いを弟子

たちと論議したのだが、その一端を紹介すると、たとえば、さまざまの憲法はどの点でどう異なっているか、政治制度と法律はいかなるプロセスをへて成立するか、政治家の活動は何を旨とし、それに向けた準備はいかにあるのが最上か、政治的一致の本当の価値は何か、最高の市民的徳として合法の理想をこそ掲げるべき、などがあつた、と。ソクラテスは、ポリスの管理に加えて、個々人の家のそれ——つまりはオイキア——をも友人たちと論議した。国政の術（ポリティック）と家政の術（エコノミック）は、ギリシア人の感覚では、常に一体化して分離できなかった。ソフィストたちも、こうした双方を教授の対象に取り上げて、詩人たちの章句——わけてもホメロスのそれ——を引用しつつ教育に励んだけれども、ソクラテスもまた、大抵はかれらの詩句から出発して、これに手掛かりを求めつつ政治的な認識を展開した、あるいは、当の認識をありありと浮かび上がらせた。当時の人びとは、ホメロスに精通した良き教師を「ホメロスの賛美者（ホメーロウ・エパインテース）」と命名したのだが、これは、そうした教師の仕事がもつばら、この詩人の特定章句への賛美にあつたからである。人びとは、ソクラテスがわけても賛美したホメロスの章句を選び出して、当人には、反民主的な傾向が著しいと非難した。民主主義の多数決原理や、豆のクジを用いた政治的な選挙手続きの機械化などは、すでに触れたように、ソクラテスの口から徹底して酷評された。かれの酷評はしかし、党派的な要素をまるで持たなかった。これを何よりも証拠立てるのは、クセノフォンの『思い出（メモリア）』の冒頭におけるあの忘れがたい場面にちがいない。そこには、三〇人独裁政権の圧政下、ソクラテスが、かつての弟子であり、今はアテナイの最高権力者であるクリティアスから政庁に呼び出され、遠回しに死をチラつかされつつ、どのように教育活動の継続を禁じられたかがありありと描かれていたからである。もつともソクラテスの行為そのもの

ソクラテス（その三）

は、レトリックの教授を全面的に禁止するという、その場合の準拠項目にまるで該当しなかったのだけれども。とはいえ時の権力者たちは、ソクラテスが、かつては大衆による支配の無節操を容赦なく口外したように、今度は、自分たちの悪行をやはりそうするだろうとはつきり自覚していた。

われわれの手にする主要資料は、口をそろえてソクラテスが、軍事的な事柄をも——それらが政治的・倫理的な問題の範囲内にある限り——好んで論じ合つたと報告している。こうした資料の告げる中身が、歴史的な現実にとれほど近いかを個々別々に確かめるのは、むしろわれわれの手に余るのだが、ただし、プラトンの『国家』に描かれた、市民に向けた戦時の倫理と教育について詳しく規定するソクラテスの姿などは、どうみても歴史的ソクラテスと相容れないにちがいない。プラトンの『ラケス』では、二人の有力な市民が、その息子たちに最新の格闘技を学ばせるべきか否かについてソクラテスの助言を仰いでいる。ニキアスとラケスというこれら高名なアテナイの将軍たちは、こうした問いをめぐるソクラテスの見解を是が非でも耳にしたかつたからである。かれらの問答はしかし、やがて、いつそう高い地平に導かれて、ついには勇氣の本質をめぐる哲学的な論議にまで発展した。われわれは、未来の戦略家をいかに育て上げるべきかという問答の一部始終を、クセノフォンから詳しく知ることができよう。当時のアテナイには国立の指揮官養成学校などまるでなく、この官職に選ばれた市民自身の心構えも、その一部は惨めなまでに低かつたから、それだけにいつそう政治教育のこうした部門は必要にして不可欠であつた。もつとも戦略を個人的に教える教師なら、明らかに、長引く戦争の必然的所産として当時にもおのずと目にされたのだが、ソクラテスはしかし、専門性の何であるかを厳密に捉えていささかも譲らなかつたから、本当には知らない事柄を、単に

一五七

技術的に教えることなどどうい納得すべくもなかった。そうした場合に採られたのは、いつも、向学心に燃えて頼ってくる弟子たちにふさわしい教師を斡旋してやることだった。だからかれは、当の弟子を、戦術の巡回教師であるディオニュソドロス——たった今アテナイに到着したばかりの——の下に派遣した^⑧。しかしながらこの人物が、あるうことか若者に、単なる戦術の規則のみを伝えて、そうした規則をいかに用いるべきかはまるで教えなかったのを耳にして、さらには本人が、優れた部隊はどのように編成され、逆に、劣った部隊はどのように編成されるかの規則はなるほど教えたものの、他方、そうした部隊が優れていて、どうした部隊が劣っているかの具体例はまるで語らなかつたのも耳にして、ソクラテスは、のちに本人を鋭く批判した。かれは、本当の意味での指導者の徳がいかなるものかを明示するべく、別の目印として、ホメロスがアガメムノンに用いたお定まりの形容辞、すなわち「軍隊という名の羊群を束ねる羊飼ひ」を紹介した。これを介して攻撃されていたのは、他でもない、指揮官の仕事を、単に外的で技術的なものと捉える世の見解であった。たとえばかれは、新任の騎兵士官にこう尋ねている。あなたは、部隊の馬たちを立派に育て上げるのを自らの責務に数え入れているだろうか、と。もしも本人が「言うまでもない」と答えたならば、ならば、部隊の騎手たちについてもそうなのかと問い、これにも「言うまでもない」と答えられたなら、さらに、ならば、そもそもその部隊を統括する自分自身についてもそうなのかと重ねて問うたのだった。というのも、あまねく騎手たちは、最高の指揮官の命にこそとりわけ率先して服したからである。ソクラテスは、指揮官の能弁をまことに高く評価したけれども、これなど、当人のアテナイたる所以を何よりも物語るにちがいない。トゥキユデイスとクセノフォンでも指揮官の能弁は紹介されていて、しっかりとソクラテスを裏書きしていた^⑨。軍事面でのすぐ

れた將軍を、経営面と行政面でのすぐれた指導者に対比することで、双方の優位が、あくまでも同一の原理——すぐれた指導者に具わった必須の資質——に依拠しているのがおのずと浮かび上がってくるだろう^⑩。

ソクラテスと青年ペリクレスの対話は、単なる一般論のレベルを越えて、はるか専門的な領域にまで高まっていった。ペロポネソス戦争の後期にあつて、かれは、この若者の軍事的知識にひそかな望みを託していたからである^⑪。祖国のアテナイは、目を覆うばかりの下降に差し掛かり、ソクラテスとしては、青春時代にペルシア戦争後の大躍進をその肌で味わっていた手前、おのずと目を過去に向けて、今は昔の「栄光の時代」をしみじみと思い浮かべるのだった。そうした場合に浮かび上がったのは、他でもない、祖先の奉じた「古えの徳（アルカイア・アレテー）」の理想像であつて、その輝きと規定力には、イソクラテスやデモステネスの最新のレトリックといえどもまるで付け加えることが叶わなかつた。ところで、ここにいう理想像は果たして、これが目にされるクセノフォンの後の著作での問答における歴史哲学が、単に映し出されたにすぎないものなのか、あるいは、墮落した現状と先祖の赫々たる勝利のこうした対比は、現実に、後のソクラテスの思想からの必然的所産であつたのか。ともあれ明白なのは、クセノフォンの描き出す歴史的背景が、『思い出（メモリア）』の時代に支配的であつた社会状況をありありと思ひ出させてくれる点にちがいない。ソクラテスと青年ペリクレスの対話はすべて、クセノフォンにとつて掛け替えのない意味を担っていた。だからといって、これと似た思想はクセノフォンの創作とみるべきで、現実のソクラテスには無縁であつたとまで言い切るにはいささか無理があるだろう。ソクラテス自身は、プラトンの『メネクセノス』で、あのイソクラテスが理想化された過去の夢の数々を口にするかなり前、すでにアッティカの戦没者追悼演説という形で、先祖の教育に対する似た称賛

を口にしていたからである。かれは、そうした演説をアスパシアから又聞きしたのだが、そこには、類似の思考の歩みがそれとなく確認された。^⑧ペリクレスの息子にわけても代表される絶望的なペシミズムに対抗して、ソクラテスが助けを求めたのは、アテナイの国民精神における「スパルタ的なもの」であった。^⑨かれは、内乱で台無しになった祖国がもはや回復不能の瀕死状態にある、などといささかも信じない。だからかれは、アテナイの人びとが、音楽の合唱（コロス）や、体育の試合や、あるいは海事において自発的に実践する厳しい規律に言及し、規律の崩壊やその場限りの安易な即席があまねく軍隊を席卷していたにもかかわらず、アレオパゴスが今なお行っている權威の中に、未来への希望のしるしを見たのだった。アレオパゴスの權威の回復は、一世紀ばかりのち、急進的な民主制を更正するためにイソクラテスが編んだプログラムではまさに不可欠の要点に数えられていて、しかもデモステネスの『フィリピカ』の第一部には、合唱（コロス）の規律こそ、規律を欠いた軍事を更正する何よりの手本であるときっぱりと類似の文言が繰り返されていた。^⑩もしもソクラテスが、こうした——あるいはこれに似た——提案と発想を現実述べていたとするなら、ひたすら進行の度を深める政治的な荒唐にわけても激しく抵抗するそうした営みの起点は、一部は、ソクラテスの内輪のサークルにまで遡るにちがいない。^⑪

支配者の教育をいかに行なうかという、クセノフォンの作品では完全に中心を占めていた問題は、実のところソクラテスが、のちに快樂主義の哲学者となったキュレネのアリスチッポスを相手に繰り広げた長い問答でもやはり対象として取り上げられていた。^⑫そもその始めからはつきりと存在したにちがいない教師と弟子の精神的な対立は、そうした中で微笑ましくも浮かび上がっていた。この場合にソクラテスが掲げた基本前提は、教育たるもの、すべからず政治的でなくてはならないという

ものであった。いかなる教育にせよ、つまりは人間を支配者に向けてか、あるいは被支配者に向けて育て上げなくてはならなかったからである。双方の教育における違いは、早くも養育の時点で開始されていた。支配者に向けて教育されるべき人間は、幼い頃から、自らの肉体的な欲求を充足させるよりは、差し迫った義務の遂行を優先させる習慣をしっかりと学び取らなくてはならない。すなわちかれは、空腹や喉の渇きに屈服してはならず、短く眠り、遅く寝て、早く起きる日常に慣れなくてはならず、汗を厭う怠惰に親しんではならない。さらには、官能的な刺激の餌に釣り上げられることも、暑さや寒さに悲鳴を上げること、自然の中の野宿に弱音を吐くこともともに許されない。こうしたすべてを実行できない輩は、それゆえ、被支配者の側に回るほかはない。ソクラテスは、節制と克己に向けたこのような教育を、*訓練*に相当するギリシア語にちなんで「アスケーシス（精進）」と名づけた。^⑬われわれは、あの『魂の世話』の概念でも味わったように、ここでもまたギリシア本来の教育的発想——のちに、オリエント起源の宗教的中身と融合して後代の文化に絶大な影響を及ぼした——のそもその源にわが身を置いている。ソクラテスの訴えるアスケーシスは、苦行にいそむ修道士の徳でなく、まさに支配者の徳であった。そうしたアスケーシスは、なるほど、アリスチッポスのような人物——主人でもなければ奴隷でもなくただ自由民であることだけを欲して、できるだけ楽しい暮らしをのみ願う——にはそれこそ無に等しかつたかもしれない。^⑭かれは、こうした自由の可能性をいかなる国家形態の中にも見い出さず、ただ国民的な生存の外に、すなわち、いかなる義務からも自由な「永久の異国人」——つまりはメトイコス——に見い出したのだった。^⑮ソクラテスはしかし、このような流行の先端をいく洗練された個人主義とはまるで逆に、生え抜きの古典的な市民意識を代表した。その意識によると、自発的な「アスケーシス」に

基づいて支配者の任務に向けた教育にいそしむのが、自らの政治的課題であり、かつその喜びであると解釈された^④。というのも神々は、死すべき人間の手に本当に善いものを授けるにあたり、きつちりと、労苦の汗と真面目な努力を添えられたからである。ソクラテスは、ピンダロスにならって、こうした教育解釈の神話的な具体例としてソフィストのプロデコスが用いる有名な「岐路に立つヘラクレス」の寓話を、すなわち、ヘラクレスを教育する麗人アレテーの物語をわれわれの前に提示した^⑤。

「克己」という概念は、ソクラテスの哲学を介してわれわれの倫理文化のまさしく主要な思想となった。この概念ではすでに、われわれの道徳行為が、ひたすら法に外的に黙従するといった当時の主流であった正義の概念も要求する形においてでなく、あくまでも、個人の内面に起因する何ものかとして捉えられていた。とはいえ、ギリシア人の倫理思想は、共同体の生活と、統治という政治概念にそもそもその源を仰いでいたので、その内なる歩みは、立派に治められたポリスの姿を人間の魂に移し替えるという形で描き出されるにちがいない。ともあれ、政治的理念の数々を内面世界に移転させるといふ、こうした企ての本当の意味を正しく評価しようとするれば、われわれは、ソフィストの時代に、法律の外的權威がどれほど解体していたかを思い浮かべないわけにはいかない。ここにいう移転は、内なる法律を誕生させたからである。ソクラテスが道徳問題の本質に注意を振り向けたその瞬間、アッティカのギリシア語に、エンクラテイアという新たな言葉が登場した。この言葉は、道徳的な克己とか、節度とか、固い節操などを意味し、しかも、ソクラテスの弟子であるクセノフォンとプラトンの作品にほとんど同時に登場した。かれらは、これを頻繁に用い、ソクラテス哲学の影響を強く受けたイソクラテスもやはり、これをちらほらと用いていたから、われわれは、ここで新しい概念がソクラテスの倫理思想に当の源を仰いでいる、と結論し

ないわけにはいかない^⑥。この概念は、形容詞のエンクラテースから導き出された。エンクラテースは、あるものを処分する権限を具えた当人を指したからである。その名詞形は、あくまでも道徳的克己の意味でしか用いられず、おまけに、この時代にはじめて姿を現わしたから、これ自体は明らかに、この新思想のためだけに造られ、断じて純然たる法律概念の形で前もって在ったのではないことになる。エンクラテイアは、単なる特定の徳でなく、クセノフォンも正しく語ったように、「あらゆる徳の土台そのもの」であった。というのもこれは、人間の動物的本性の専横から知性を解き放って、衝動に対する精神の合法的支配を確かなものにする在り方を意味したからである。あまねく精神的なものは、ソクラテスの哲学では人間の本来の自己に他ならなかったから、われわれは、エンクラテイアの概念を現代訳するにあたり、何ものも加え入れないで、ひたすら、これに由来した現代語の「克己」を割り当てなくてはならない。この概念にはすでに、プラトンの『国家』に繋がる、すなわち、この作品の基礎をなす純粹に内面的な正義の概念——人間における正義とは、自分自身の内なる法律との一致を措いてない、といった——に繋がる芽が基本的に認められるにちがいない^⑦。

人間における内なる自己支配というソクラテスの原理には、新たな自由の概念がその顔を覗かせていた。注目に値するのは、フランス革命後の近代を他の追従を許さないまでに支配してきた自由の理想が、ギリシア民族の古典期には、これと比較できるような役割をほとんど演じていなかった点であろう。もつとも自由の思想そのものは、古典期にも、まったく知られていなかったというわけではなかった。ギリシア人の民主制がわけても追い求めたもの、それは、市民的・法的な意味での平等（ト・イソノ）であった。そうした要請をきちんと表明する上で、自由は、まことにあいまいな言葉でしかなかった。それは、一見すると、

国家全体や国民の自主独立と同じく、個々人のそれをまことに見事に言い表わしているように思われるかもしれない。その証拠に、ひとはしばしば自由な体制について語り、そうした国家の市民を「自由な」と呼びもしたのだが、その際に意味されていたのは、しかし、かれらは奴隷のような人間ではない^①の一言であった。「自由な(エレウテロス)」という単語には、常に、何はさておき奴隷(ドゥーロス)とは真反対の意味が認められたからである。現代における自由の概念は、十九世紀の芸術と詩と哲学の全体をはぐくみ、これらを深く貫いていたけれども、この単語はしかし、このようにすべてを包括し、それゆえ、まことに定義しづら^②い倫理的・形而上学的な中身を、その当時いまだ有してはいなかった。現代的な自由の思想は、まさしく自然法的な素性をもち、いずこにおいても、奴隷制の撤廃に強く結びついていた。しかるにギリシア的な自由の概念は、その古典期にはあくまでも非自然法的な、すぐれて国内法的な概念だったのである。この概念は、奴隷制がしつかりと確立された制度であり、むしろ、住民中の市民階級の自由を支える不可欠の土台であるという前提に基づいていた。ここから導き出された「自由な(エレウテロス)」という言葉には、それゆえ、たとえ金払いであつても、率直な談話——奴隷には似つかわしくない——であつても、あるいは生きる上での外的な作法であつても、ともかく自由民にふさわしい行為がしつかりと表明されていた。あまたの自由学芸は、まさしく、自由教育を構成する学芸の数々を意味した。それは実に、非自由民としての奴隷の無教育な俗物性に対置された、自由民ならではの教育だったのである。

自由そのものは、ソクラテスの手ではじめて倫理の問題となり、次いでこの問題は、ソクラテス学派の中で、さまざまに強度を変えながら豊かに展開されていった。もつともポリスの人間を、自由人と奴隷に向けて社会的に分離すること自体は、この時もやはり抜本的な批判を浴びな

かった。こうした分離はしかし、なるほど原則的に揺るがなかったけれども、ソクラテスが、そのような対比を倫理的な内面性の地平に移し替えたことで、自らの深刻な意味を失ったのは事実である。そもその克己を、知性による衝動の支配と捉える概念がこのように進展していく中で、ついに「内なる自由」という新たな概念が誕生した^③。この概念は、自分自身の欲望の奴隷と化した人間とは真反対の状態を意味した。そうした観点に従うなら、自由民や統治者といえども、ソクラテスの意味でまさしく奴隷であることも可能であったから、これは、その限りでは政治的な自由の理念にも間接に影響したけれども、直接にはしかし、そのような人間はどうてい真の自由人でもなければ、真の統治者でもないという結論を導き出した。ここでの自由に関連させて現代哲学で用いられるのは、いわゆる自律の概念にちがいない。そうした自律は、ギリシア人の政治思想では非常に重要な意味をもち、他の国々の脅威からポリスが自主独立を保つあり方を言い表わしていたのだが、まことに興味深いことに、先ほど説明した概念の数々と違って、ついで道徳的な領域に移し替えられなかった。ソクラテスに重要であったのは、明らかに、個々人が、自らの外にある何らかの規範からどれだけ独立しているかではなくて、どれだけ自分自身を本当に支配しているかであった。かれの意味する道徳的な自律は、それゆえ人間が、自らの本性中の動物的部分に牛耳られない独立性をしっかりと保っていることをわけても意味するにちがいない。こうした自律はしかし、いつそう高次の宇宙法則の存在をいささかも否定しなかった。人間における克己という道徳的現象は、この法則中に見事にはめ込まれたからである。そうした自律と深く結びついたものに、ソクラテスの訴える自足——すなわちアウトルケイア——があった。ここにいう自足は、おそらくはアンティステネスの著作に影響されたであろうクセノフォンによってわけても広く通用したのだが、プ

ラトンではしかし、それほどお目にかからない。もともと、当の自足が歴史的事実であったのはとうてい否定できないだろう。そうした自足はむしろ、ソクラテス以後の倫理においてキュニコス学派の方向にいつその発展をみせ、ついには、正銘の哲学者であるか否かを見分ける決定的な目安にまで祭り上げられた。それはしかも、プラトンとアリストテレスでも、哲学的な幸福（エウダイモニア）の項目からまったく削り落とされていなかったのである。哲人にみられるアウタルケイア（自足）の中にあくまでも精神的な姿をまといつて新たに復活していたのは、他でもない、ギリシア神話に登場する古えの英雄的行為の一つであった。その具体例は、ギリシア人の場合、何はともあれ英雄ヘラクレスの戦士像とその「十二の難業（ポノイ）」を措いてないだろう。「いかなる助けも仰がないで、ひたすら自分で自分を助けよう」とは、ここでの理想の英雄的原型であつて、これは、敵対する諸力や、さまざまな妖怪や、あらゆる怪物との戦いに堂々と勝利できる英雄自身の力をそもその土台としていたけれども、その力はしかし、今や内的なものとなつた。この力は、われわれ人間の願望と努力が、自らの能力の範囲内の事柄に限られる場合にのみ十全に働くことができた。自らの胸に宿る「衝動」という野獸をしっかりと制圧できた哲人のみが、本当の意味で自足しうる。かれこそは、あまねく欲求を欠いた神にもっとも近い存在であつたのだから。

ソクラテスは、ソフィストの一人であるアンティポソンの問答で、この「キュニコス学派に特徴的な」理想の何であるかをまことに厳密に述べ上げた。このソフィストは、ソクラテスの弟子たちに師のすさまじい経済的困窮を嫌味たっぷりに仄めかして、師からの離反を画策したからである。ところで、ソクラテスが唱えるアウタルケイアの思想は、のちにキュニコス学派の手で個人主義的な方向に極端化されたけれども、ソ

クラテスの生前には、いまだそうなっていなかったように思われる。かれにおけるアウタルケイアは、非政治性や自己孤立化への方向も、そしてまた、自らの外部から到来するすべてに向けたことさらの無関心もまるで欠いていた。ソクラテスは、なおいまだ自らのポリスに完全に根を下ろしていたのである。ゆえにかれは、政治生活という概念の下に、迷うことなく人間共同体のあらゆる様式を含み込ませた。かれは、人間という存在を、家族生活とか、身内や友人のサークルにしっかりと嵌め込んだ。家族とか身内とか友人こそ、人間的生存に生来的なより小さな共同体様式にほかならず、これを欠くなら、われわれの生存もまるで覚束なかつたからである。ここにいう和合の理想は、元々は政治生活の領域用に造り出されたのだが、ソクラテスはしかし、これまでの理由からこれを、本来の政治生活の領域から家族のそれにまで押し広げ、家族と国家の協働がいかに必要かつ不可欠かをわれわれの肉体器官になぞらえて指し示した。われわれの手も、足も、その他の各部位も、どれひとつとして他から切り離されてそれのみでは、とうてい存続を許されなかつたからである。ところで、ソクラテス自身は、あまりの教師ぶりを介して、教育に向けた家族の権威を台無しにしたとまで非難されたけれども、ここには、当人があまりにも深く若者を感じたから、場合によっては、古い様式の家族生活に大きな危機をもたらしたかもしれない可能性がしっかりと物語られていた。かれは、人間の行為を判定する確固とした道徳的尺度をひたすら追い求めた。あまねく伝統が揺らぎに揺らぐ時代には、どれほど親の権威を硬直的に力説しても、そうした尺度の代用になるべくもなかつたからである。当ても支配的であつた偏見の数々は、ソクラテスの問答の中でもろくも批判に屈した。これに引き換え、息子への教育をめぐってかれに助言を仰いだ父親の数は、驚くほど多かつた。ソクラテスは、青年に達したわが子のランプロクレスが、母親のクサン

チツペのあまりの不機嫌に不平を漏らすのを目にして問答を交わしたが、その中身は、いかにソクラテスが、軽はずみな酷評や、親の特性——ゆえにその弱味——に対する孝心のないイラつきをいとも簡単に是認する輩から遠い存在であったかを教えてくれるにちがいない。かれは、カイレクラテスが、兄のカイレツポンと仲よく暮らせないので、これは、われわれの内に生まれつきの性向としてあまねく具わっている、動物たちですら、はつきりと証しているようにね、と。ここにいう性向を、われわれにとつての確かな価値にまで発展させるには、あくまでも知——あるいは認識——が必要であった。馬を飼うには、それに該当する認識が不可欠であるのと事情は異ならない。そうした知はしかし、まったく新しいものでも、あまりに複雑なものでもなかった。他者からの好意を本当に味わいたいなら、まずもって自らの好意を先に示さなくてはならない。——その知は、こう表明されてよいだろう。自分の方から率先して事をなすというこの原則は、敵意と争いに劣らず、ここでの友愛にもしつかりと当てはまった。

これは実に、友愛をめぐるソクラテスの見解にさらにいつそう踏み込むための格好のポイントにちがいない。かれの見解は、単なる理論ではなく、あくまでも当人の生活様式に深く根ざしていた。その哲学と精神的な努力は、かれの中で、同胞に向けた友愛的な交わりと密に結びついていた。われわれが手にする資料の数々は、こうした事実を強調する点でも、さらには、直接的な人間関係をめぐる新たな深い思想——ソクラテス自身が口にする——を満載している点でも、まるで意見を同じくしていた。プラトンでは、ソクラテスの訴えるフィリア（友愛）の概念が、『リュシス』や『饗宴』や『パイドロス』において形而上学的な地平にまで高め上げられているように思われる。そうした省察の中身については

ソクラテス（その三）

のちに十分に評価するとして、ここではしかし、クセノフォンの伝えるところを対置しておこう。ここでは、友愛をめぐる問題が少なからぬ重要性を占めていたからである。

よき友人は、本当の意味での財産にはかならず、いかなる人生段階にあって、これにまさる価値はない。そうした友人の価値は、しかしながら奴隷の賛美と同じく、まことに種々様々であった。この点を知り抜いている者なら、一度ぐらいはこう自問したにちがいない。わたし自身は、友人にとつてどれほどの意味をもっているのか、と。その上で、友人に対する自らの価値をできるだけ高めるべくひたすら汗を流したはずである。友愛という新たな評価基準は、長びく戦争の時代を見事に特徴づけていた。それは、絶え間なく増強され、ついにはソクラテス以後の哲学諸派の間に、あらゆるタイプの友愛文学すら誕生するにいたった。友愛への賛美は、すでに、古えの詩にも顔を覗かせていた。ホメロスでは、この友愛は戦友意識の形をとり、テオグニスの貴族教育では、公的生活の危機に際して、さらには国家転覆の時期にあつて、得がたい避難所と防壁の形でやはり登場していた。こうした側面は、ソクラテスでも変わることもなく目にされた。かれは、クリトンに忠告してこう述べていたからである。あたかも番犬のように絶えず君の傍にいて、しつかりと君を守ってくれるような友人をせっせと探さなくてはならないよ、と。社会共同体も、あらゆる人間関係も、さらには家族ですらその内部から崩壊する中で、政治的な亀裂はいっそう拡大し、さまざまの告訴は世に溢れ返ったから、孤立した人びとの不安は耐え難いまでに高まっていたのである。もつとも、ソクラテス自身を新たな「友愛の術」の師匠にまで導き上げた当のものは、他でもない、本当の友愛ならすべからず、互いの外的な有用性などでなく、人間そのものの内なる価値にひたすら立脚しているという洞察であった。とはいえ、われわれの経験に照らすな

ら、高い目標に向けて努力する善き人たちの間ですら、しばしば友愛とか好意のみが座を占めないで、その逆の行為が、まるで尊敬に値しない輩の間でもすさまじい形でしつかりと座を占めていた。こうした体験は、われわれをとりわけ落胆させるかもしれない。けれども人間は、生まれつき、友愛の感覚と敵意のそれを二つながら素質として具えていた。だからかれは、互いを必要とし、互いに協力し合わなくてはならない。さらには、苦しみを分かち合う才を具えていて、慰めと感謝も十分に知っていた。とはいえかれは、他方で、同じ財——尊い財であれ、あるいは単に快しかもたらさない財であれ——も求め合つて、ゆえに諍いを引き起こした。意見の相違が不和を招き、口論と立腹が争いを導き、いつそう多くを得ようとする貪欲から敵意が生まれ、妬みが陰悪なムードを招き寄せた。そうした中で、友愛はしかし、これらの障害のすべてをくぐり抜けて、善き人たちを互いにしつかりと結び合わせた。だからかれらは、そうした内なる財を多額の金銭や世の評判よりも優先し、友人たちにそれらの財や世話を施すにあつても、まるで自身がそれを楽しんでいるかのように、いささかの躊躇もなくそうしたのだった。人間は、高い政治的目標とか、祖国での榮譽とか、関心のある傑出した活動等々に向けてひたすら努力の汗を流したのだが、その汗はしかし、当人の邪魔をして、同じ意向を携えた他の人たちとの結束を妨げ、しばしば敵対すらさせる場合が少なくなかった。これはしかし、一体全体なぜなのだろうか。

友愛の起点を求めるなら、それは、自らの人格をなるだけ完全に営みにあつた。その場合にはしかし、どうしても「求愛者（エローティコス）」の才が要求されなくてはならない。ソクラテス当人が、いささかアイロニカルに、われこそはその典型であると好んで口にしたこの求愛者とは、他でもない、他のひとを必要とし、次のような人物をひたすら追

い求めるタイプの人間を指していた。すなわち、自分を喜ばせてくれる者を自分の方から喜ばせるといふ能力を生まれつき具えていて、しかもこれを、確固とした技術にまで鍛え上げたような人物を、である。そうした求愛者は、むしろ、ホメロスに登場する妖怪のスキュラとは大きく異なっていた。スキュラの場合、近寄る人間どもを即座に捕縛したから、誰もが、遠くからその姿を目にするだけで早くも逃走を心がけたからである。求愛者はむしろ、魔女のセイレーンに似ていた。セイレーンの場合、甘美な魔法の歌に訴えて、人間を、はるか遠くから自分の下におびき寄せたからである。ソクラテスは、親しい連中から、頼りになる友を仲介してほしいと求められた際などに、自らの友愛の才を惜しみなく發揮した。かれは、こうした友愛が、政治的な協働に無くてはならない接合剤の類いだなどは考えなかつた。むしろそれは、かれにとつて、人間の下でのあまねく生産的な結びつきの基本様式にはかならなかつた。だからかれは、ソフィストと違つて、わたしの弟子たち」といふ言葉は黙して口にせず、口にしたのは実に、わたしの友人たち」のみであつた。こうした言い回しは、ソクラテスの内輪のサークルから、のちにアカデメイアやリュケイオンなど、当時の哲学学校における人気語にまでの上がつて、「入学手続きを済ませた友人（『正規学生』）」という呼称に代表される、ほとんど固まつた意味において生き続けた。けれどもこの言い回しは、ソクラテスにとつて、それ以上の意味をたつぷりと具えていた。かれの場合、いわゆる弟子は、一人前の全き人間として常に目の前にいたし、ソフィスト連中がおこがましくも申し出た、若者をいつそう立派に教育するも、この種のあらゆる自己宣伝を冷たくはねつける当人にとつて、実のところ、人間同士のあまねく友愛的な交わりといったいっそう深い意味を含んでいたからである。

ところで、こうした最高級の教師が、あまねく世間から、教育（パイデ

イア)の最も完全な化身である時まで激賞されながらも、自らの行為に
 関して、この言葉(「教育」)の使用をひたすら拒んだのは大きなパラドッ
 クスの一つにちがいない。教育という言葉は、なるほど、その後も引き
 続いて避けられたわけではなく、プラトンにせよクセノフォンにせよ、
 ソクラテスの努力とその「愛知の営み」を的確に特徴づけるべく、これ
 を再三に互って用いていたのだが、ソクラテスはしかし、この言葉には、
 当時の「教育的」な実践や理論を介して特有の刻印が施されていたのを
 鋭く見逃さなかった。それは、あまりに多くを要求するか、あるいは、
 ほとんど意味をなさないかのいずれかであった。だからかれは、若者を
 台無しにしたという告訴に対して、わたしは、人間そのものを教育しよ
 うなどとただの一度も主張したことはない、と弁明したのだった。この
 場合に意味されていた教育が、ソフィストたちの職業教育に特有の技術
 的な営みであったのは、改めて断るまでもないだろう。ソクラテスは、
 いささかも「教師」でなかったが、しかし、本当の教師を「捜しに」捜
 して、ついに見つけることが叶わなかった。かれが見つけたのは、せい
 ぜい、これぞわたしの専門であると公言する特定分野に有能なだけの専
 門家の類いであつた。これに対して、言葉の十全な意味における教師
 は、どこにも目にされなかった。そうした教師は、まさに珍しい小鳥に
 ちがいない。なるほど、あまたの世間は、自分たちも「教育」という大
 仕事の片棒をしっかりと担いでいると主張してはいた。たとえば、詩に
 せよ、学問にせよ、芸術にせよ、法律にせよ、国家にせよ、ソフィスト
 にせよ、雄弁家にせよ、哲学者にせよ、否、国家の中に法や秩序がどれ
 ほど守られているかに真剣な目を向ける限りのあらゆる真つ当なアテナ
 イ市民たちなら、つまるところ、若者をいっそう立派に教育するのはこ
 の自分たちを措いてない、と強く思い込んでいたからである。ソクラテ
 スはしかし、他でもない自らが、このような術を会得しているとはとう

ソクラテス(その三)

てい信じなかった。かれは、あまたの人間を台無しにしているのがひと
 えに自分のみであるという非難について、ただ首を傾げるばかりであつ
 た。かれは、他の人たちの途方もない思ひ上がりを、新たな教育の概念
 に照らして測定し、その真つ当さに深い疑問を呈したのだが、自身で
 もしかし、そういう自分もやはり自らの理想に十分には応えていないな
 と強く感じていた。だからこそ、ソクラテスの見せるこうした真のアイ
 ロニーには、本当の教育という課題と、それがいかに困難であるか――
 かれ以外の世間はまるで予想もできなかった――に対する深い自覚が
 そつと顔を覗かせていたのである。

ソクラテスは、自らが本当の教師といえるのか否かの問いにきわめて
 アイロニカルな態度を示したけれども、これはしかし、当人が、一方で
 は教育の必要性を一気に肯定しながら、他方では、そうした教育に向け
 て他の人たちが流す真剣な汗をにべもなく否定した、という一見して矛
 盾と映るものを、どうにか解き明かしてくるのではないだろうか。か
 れ自身の教育愛(エロース)は、何はともあれ、最高の知的・道徳的な教
 育――つまりは徳(アレテー)――への溢れる素質を具えた、本当にすぐ
 れた本性の持ち主にひたすら向けられていた。かれらの易々とした理解
 力、見事なまでの記憶力、そして燃えるような向学心は、ひたむきに教
 育(バイディア)に呼びかけていた。かれらは、まっとうな教育と出会っ
 た場合にのみ、自分にとつては最高の状態に到達し、同時に、他の人た
 ちをも幸福にするはずだ――ソクラテスはこう確信していた。自らの生
 まれついでに才にのみ頼って、知というものを蔑ろにする者を目にする
 と、すかさずかれはこう説いた。君は、そのように才に恵まれているか
 らこそわけても訓練を必要とするのだ、たとえば馬や犬でも、とりわけ
 すぐれたものは、生まれつき極上の血統と極上の気質を具えているのだ
 が、それでもやはり、幼い頃から厳しく仕込まれみっちり調教される、

そうした仕込みや調教を欠くなら、自分以外のすべてより劣ったものとなる他はないのだから、と。およそこのように、天与の才に恵まれた者なら、自らの才能にふさわしい成果を上げようと求めるかぎり、何はともあれ鋭い洞察と批判力を欠くことはできない。教育など大した価値をもたないと感じ込んでいる世の金持ちに対して、ソクラテスは、いかに富といえども、正しく判断もしないで愚かな目的に用いたのでは、とうてい益とならないだろうと説いて、その蒙を啓いたのだった。

ソクラテスはさらに、同じような鋭さで、思い上がった気持ちから、自らの文学的知識と知的な関心こそ同時代の人びとをはるかに超え出ていると感じて、公的生活での最高の成果を前もって確信しているような輩の甚だしい無教育にいささかの遠慮もなく攻めかかった。生意気な若者のエウチュデモスは、まさにこうしたタイプの——かなり愛嬌のある——代表であった。かれの学んでいる一般教育を批判して、ソクラテスは、そこに最大の弱点をはめ込んだ。もしもひとが、この若者にみられる文学的関心の個々の部門にくわしく目を通したなら、なるほど詩に始まって、医学、数学、建築術にいたる、あまねく学芸とあまねく課目でその蔵書は埋められるかもしれないが、そこにはしかし、一つの裂け目がポツカリと口を空けていた。政治的な徳に向けた道標が、きれいさっぱり抜け落ちていたからである。政治的な徳は、若いアテナイ人にとつて、あまねく一般の知性教育が目ざすべき本来の目標でなくてはならなかった。他から学ばずコツコツと独学に勤しむ者は、医学の分野でははばかりなく「ヤブ医者」と呼ばれたのだが、そうした者でもしかし、政治的な徳であれば、果たして大言壮語するに足る技術をもっているのだろうか。国家の術において誰も信頼を回復しようとすれば、われわれは、自らの師匠によって、あるいは、これまでの各自のキャリアを介してその資格を裏書きするなど出来ない相談で、ただひたすら、自らの無

知を証明する以外に道はないのだろうか。ソクラテスは、エウチュデモスに説いて、自分の思い浮かべている仕事は、まさしく帝王の術にほかならず、当人がまっとうでなければ、誰であれ、この術での大成はどうい覚束ないのを納得させた。かれはさらに、自らの教育から手を抜いている者には、自らにとって意味のある何かを為すようにと励まし、自分には十分な教育があると自惚れている者には、本質的なものがそもそも当人に欠けていると証明した。エウチュデモスは、正義と不正の本質をめぐる尋問に巻き込まれ、これを介して自らが、双方についてまるで理解していなかったのを思い知った。こうして、「政治的な徳」をめぐることは、書物による研究に代わって今一つ別の道がうつつと浮かび上がってきた。この道はしかも、自らの無知への深い洞察と冷静な自己認識——つまりは自らに具わった諸能力の認識——をそもその起点としていたのである。

注

⑧〇 アリストテレス『断片一五』（ローデ）は、秘教的敬虔の十八番ともいえるこの種の宗教体験を「パテイン（わが身に蒙る）」という言葉で特徴づけていた（わたしの『アリストテレス』一六四頁を参照のこと）。公的な儀式宗教と違って、この体験は、個々人の性格を強く刺激してその内面に特定の気分（ディアテシス）を喚起したからである。

⑧① 哲学の用語と宗教諸派のそれがどのように関係し、宗教的な概念が哲学的なそれに向けてどう改竄されていたかについては、今後も、体系的な研究が進められなくてはならない。

⑧② クセノフォン『思い出』Ⅰ巻四、八。

⑧③ クセノフォン『思い出』Ⅲ巻一〇、一一五。

⑧④ 『バイデリア』八七頁を参照のこと。

⑧⑤ クセノフォン『思い出』Ⅰ巻二、四…同Ⅳ巻七、九。

⑧⑥ 以下の事柄については、クセノフォン『思い出』Ⅳ巻七を参照のこと。

- ⑧7 クセノフォン『思い出』I巻一、一六…プラトン『弁明』二〇Dを参照のこと。
- ⑧8 プラトン『弁明』二〇E…クセノフォン『思い出』IV巻七、六…アリストテレス『形而上学』A巻二、九八二b二八以下。
- ⑧9 クセノフォン『思い出』IV巻七、二「かれはまた、正しく教育された人間は、各々の問題についてのどの程度まで習熟すべきかも教えた」。なお、地理学については同IV巻七、二、天文学については同IV巻七、四、代数学については同IV巻七、八、食餌については同IV巻七、九をそれぞれ参照のこと。
- ⑨0 プラトン『国家』VIII巻五二二C以下。
- ⑨1 プラトン『法律』VII巻八一八A「これらすべてを詳細にわたって究めるのは、多くの人びとの仕事ではなく、少数の人びとがなすべきことなのだ」。
- ⑨2 『パイデア』I巻三六九頁以下を、わけても三七二頁以下を参照のこと。
- ⑨3 こうした基本見解は、双方の著者がソクラテスを叙述する中身の全体をしっかりと貫いていた。プラトンについては『パイデア』一二五頁を参照のこと。クセノフォン『思い出』I巻二、一七、同II巻一、一七、同IV巻二、一一には、政治教育こそソクラテスの掲げる正銘の目標であった、と告げられている。敵の連中は、アルキビアデスとクリテイアスがソクラテスの最初の弟子であったとせよと証明に努めたのだが、その際にかれらも、ソクラテスの教育における政治的性格をおのずと前提にしていた。クセノフォン『思い出』I巻二、四七と同I巻二の全章を参照のこと。クセノフォン自身もこの点は否定しなかったけれども、当人が伝えようと望んでいたのは、しかしながら、「ポリテイカ（政治的な事柄）」という言葉でソクラテスが捉えていたのは世間一般に捉えられていたところとかなり違っていた、という一点であった。ソクラテスの教育における政治的局面は、三十人独裁政権の压制下で、時の政府が「言論の術を教えるなかれ（ロゴーン・テクネーン・メー・デイダスケイン）」という禁令を、ソフィストに加えて、あるうことかソクラテスにまで押し広げる口実を与えた。当人は、この術をレトリックなどに依拠しないで教えていたのに（クセノ

ソクラテス（その三）

- フォン『思い出』I巻二、三二）。
- ⑨4 ソクラテスが教えた「人間ならではの事柄（アントローピナ）」を、この「政治的な事柄（ポリテイカ）」と同一視している主な箇所は、クセノフォン『思い出』I巻一、一六であった。この箇所は、ごく一般に「これは倫理的で政治的ではない」と区分されるものが、当の政治的なものといかに分ちがたく結びついているかを見事に提示していた。そうした点は単にクセノフォンばかりでなく、プラトンやアリストテレスにも当てはまるにちがいない。
- ⑨5 クセノフォン『思い出』I巻二、一六および四七は、この点をこの上なくはっきりと述べていた。
- ⑨6 ソクラテスの政治的な教育活動は、いうまでもなく、若者たちを「カロカガティア（善美の理想）」に向けて導き上げることとその狙いを絞っていた。クセノフォン『思い出』I巻一、四八を参照のこと。
- ⑨7 わけてもプラトン『饗宴』二一五E以下におけるアルキビアデスの告白を参照のこと。
- ⑨8 プラトン『ゴルギアス』五二一D。
- ⑨9 クセノフォン『思い出』IV巻六、一五（ソフィストのアンティポーンによるソクラテス非難）。
- ⑩0 クセノフォン『思い出』IV巻六、一二。なお、同I巻一、一六も参照のこと。そこには、ソクラテスの問答における主たる対象として、アレタイ（徳の数々）——実のところ市民的な徳（ポリテイカイ・アレタイ）としても理解されていた——の論究に並んで、わけても、次のような問題が掲げられていた。すなわち、国家とは何か、政治家とはいかなる人物をいうのか、人びとを統治するとはどういうことか、まっとうな支配者とは誰を指すのか、等々。デモスとは何かの問いなら、同IV巻二、三七を、すぐれた市民たちの担うべき課題は何であるかの問いなら、同IV巻六、一四を参照のこと。
- ⑩1 クセノフォン『思い出』I巻二、四〇以下。
- ⑩2 クセノフォン『思い出』IV巻二、一一以下…同III巻九、一〇も参照のこと。
- ⑩3 クセノフォン『思い出』IV巻四、一六以下。
- ⑩4 クセノフォン『思い出』IV巻四、一四以下。同I巻二、四〇以下におけ

る、法と統治をめぐるアルキピアデスとペリクレスの間答も参照のこと。
 なお、書かれざる法については同IV巻四、一九を見てもらいたい。

- ⑩⑤ クセノフォン『思出』I巻二、五六以下。
 ⑩⑥ 『パイディア』七六頁を参照のこと。
 ⑩⑦ クセノフォン『思出』I巻二、三二―三八。
 ⑩⑧ この点をめぐって『国家』に示された提案の数々は、当然ながら、その
 いずれもがまさしくプラトン自身のものであった。こうした点のくわしい
 論述については、『パイディア』三三〇頁以下を参照のこと。
 ⑩⑨ クセノフォン『思出』III巻二、一以下。
 ⑩⑩ クセノフォン『思出』III巻三、一。
 ⑩⑪ クセノフォン『思出』III巻三、一一。
 ⑩⑫ クセノフォン『思出』III巻四、すぐれた指導者の徳については、同III
 巻二も参照のこと。
 ⑩⑬ クセノフォン『思出』III巻五。
 ⑩⑭ クセノフォン『思出』III巻五、七と同III巻五、一四。
 ⑩⑮ プラトン『メネクセノス』二三八B・同二三九Aと二四一Cも参照のこ
 と。
 ⑩⑯ クセノフォン『思出』III巻五、一四と一五。
 ⑩⑰ アレオパゴスについては、クセノフォン『思出』III巻五、二〇を見よ。
 本来のすぐれた教育的權威をアレオパゴスの手に戻そうというイソクラ
 テスの要求も、これと対比してもらいたい(『パイディア』III巻を参照の
 こと)。祝祭における合唱(クロス)こそ、秩序と規律の何よりの手本で
 あるという発想は、クセノフォン『思出』III巻五、一八に引用されてい
 る。これと同じく、デモステネス『フィリピカ』三五も、ディオニュソス
 祭とパンアテナイア祭での、さらには、こうした祭りの準備における整然
 とした秩序を大きく称賛していた。
 ⑩⑱ クセノフォンは、おそらく、ここでの批判の要点をソクラテスの中に見
 い出していたにちがいない。もつともかれは、それを、自分独自の意味に
 アレンジしたけれども。若いペリクレスとの問答にみられるある種の特徴
 ―それは、この問答の舞台がアテナイの第二次海事同盟の後半期に当た

ることを告げていた―と、『思出』にみられる正銘の教育的傾向につ
 いては『パイディア』一一九頁以下を参照のこと。

- ⑩⑲ クセノフォン『思出』II巻一、六。
 ⑩⑳ クセノフォン『思出』II巻一、八と一一。
 ㉑ クセノフォン『思出』II巻一、一三。
 ㉒ クセノフォン『思出』II巻一、一七「どうやらあなたは、帝王の術に
 向けて教育される人たちをまことに幸せ者だ、と考えていられるように見
 受けられます」。ここにいう「帝王の術」は、エウチュデモスとの問答に
 おいても、ソクラテスの教育が目ざすべき正銘の目標としてやはり登場し
 ていた(同IV巻二、一一)。
 ㉓ ここで問題になっているのは、他でもない、書物(シユングラマ)とし
 て出版されたヘラクレスをめぐるプロデイコスプロデイコスの展示話であって、そこ
 は、この神話的英雄が徳に向けた努力の見事な化身と解釈されていた。麗
 人アレテーの手で教育されるヘラクレス(ヘーラクレウス・パイデウシ
 ス)という寓話は、この点において、偉大さを志向する英雄の道の重要な
 段階を形造っていた。クセノフォン『思出』II巻一、二一以下を参照の
 こと。また、プロデイコスの作品のタイトルとその文体については、同II
 巻一、三四を参照のこと。この寓話のまことに冷静な、道徳的かつ知性的
 な傾向にもかかわらず、そこには、ヘラクレス神話の本質に向けた或る了
 解がなおも跡を留めていた。ヴィラモヴィッツ『エウリピデスの「ヘラク
 レス」』I巻一〇二頁を参照のこと。ヴィラモヴィッツは、ヘロドロスの
 手になる同時代のヘラクレス物語における英雄の教育歴を、これに比較す
 るべく引用している。
 ㉔ 法の權威の凄まじい解体については、『パイディア』I巻四〇八頁以下
 を参照のこと。そこには(四一七―四一八頁)、内面に向けたソクラテス
 の転換にも比肩されるデモクリトスの倫理における出来事が語られてい
 た。というのもデモクリトスは、古い社会的な意味でのアイドース、すな
 わち、同胞を前にしての恥じらいに代わって、他でもない自分自身を前に
 して人間が覚える恥じらい(アイデイスタイ・ヘアウトン)を置いたから
 である。これは、倫理的自覚の発展にとってこの上なく重要な概念創造に

ちがない。

①⑦ F・W・ストウルツ『クセノフォン事典』Ⅱ巻一四頁と、F・アスト『プラトン事典』Ⅰ巻五九〇頁をそれぞれ参照のこと。イソクラテス『ニキアス』四四（さらには三九）を見よ。ここでは、克己の理想——あくまでも支配者の口にする——がソクラテス自身のものとされていた。このエンクラテア（克己）の概念は、アリストテレスではこの上なく重要な役割を演じている。

①⑧ クセノフォン『思ひ出』Ⅰ巻五、四。

①⑨ クセノフォン『思ひ出』Ⅰ巻五、五—六。

①⑩ 『バイデア』二二八〇頁を参照のこと。

①⑪ ベネデット・クロッチェ『十九世紀のヨーロッパ史』（正規のドイツ語版・チューリッヒ、一九三五年）Ⅰ章「自由の宗教」を参照のこと。

①⑫ この理想が、ソクラテス以後のギリシア哲学においてどのように成立し、どのような発展を遂げていったかについては、ハインリッヒ・ゴンペルト『ギリシアの哲学者にみる人生観と内なる自由という理想』（イエーナ、一九〇四年）を参照のこと。ゴンペルトは、ギリシア人の哲学的倫理が歩んだ発展過程の全体をあくまでもこの観点から眺め渡して、内なる自由という思想がどれほど大きな歴史的意義を担っていたかを浮かび上がらせ、よって、ソクラテスの理解に向けて本質的に寄与したのだった。とはいえ、この観点からはとうていソクラテスの全体など見渡せない。それは、次の二つを考へても明白にちがない。すなわち、まず第一にここからは、プラトンがソクラテスという問題を継承して、どれだけの論理的・学問的な発展を促したかなどまったく把握できないし、第二に、ここから眺めるかぎり、キュニコス派や、キュレナイ派や、ストア派の倫理学——その中心には倫理的なアウトルケイアがしっかりと座を占めていた——がギリシア哲学史の真の頂点に祭り上げられてしまっただろうからである。ゴンペルトは、その著『ソクラテスの理解にそもそも何が大切か』においてH・マイヤーズを先取りしていた。というのもマイヤーズは、自著の最終章で、哲学史的な展望における完全に同じ転換に大きく成功していたからである。ソクラテスは、かれにとっても道德的自由の予言者にほかならなかった。

①⑬ クセノフォン『思ひ出』Ⅰ巻五、五—六・同Ⅳ巻五、二—五を参照のこと。自由そのものと自由な人間についての新たな概念が、ソクラテスにおける克己（エンクラテア）の概念とどれだけ深く係わっていたかは、これらの両箇所がこの上なくはっきりと明かされている。

①⑭ 「アウトルケイア」という名詞は、クセノフォンではまったく目にされない。けれども「アウトルケイア」という形容詞なら、かれの『キュロス大王の教育（キュロパイデア）』に一箇所、また『思ひ出』に教箇所（具体的には四箇所）ばかり目にされた。もともと、この言葉が、外的な事柄からの独立（「自足」）といった哲学的意味で用いられているのは、あくまでも、『思ひ出』Ⅰ巻二、一四のみである。ここではしかし、当の言葉はソクラテスに関して用いられていた。

①⑮ プラトンは、ここでのアウトルケイアを『テイマイオス』六八E（三四Bも参照）では、宇宙（コスモス）の完全性と至福性の一部という意味で、また『ピレボス』六七Aでは、善の基本的特性という意味でそれぞれ用いていた。「すぐれた人間（エビエイケイア）」は、『国家』Ⅲ巻三八七Dではアウトルケイア（自足の人）と呼ばれている。アリストテレスにとっても、「自足した」と「完全な」はまったくの同義語であった。賢者のアウトルケイアについては、アリストテレス『ニコマコス倫理学』K巻七、一一七七a—二七七bを参照のこと。また、ソクラテスの自足がキュニコス派とキュレナイ派にどのように継承され、どのように発展したかについては、ツェラー『ギリシア人の哲学』Ⅱ巻一、三一—六頁と、H・ゴンペルト『ギリシアの哲学者にみる人生観と内なる自由という理想』一一—二頁以下を参照のこと。

①⑯ ヴィラモヴィッツによる論評（『エウリピデスの「ヘラクレス」』Ⅰ巻四—一頁以下と一〇—二頁）を参照のこと。

①⑰ クセノフォン『思ひ出』Ⅰ巻六、一〇における、神々の自足をめぐるソクラテスの発言を参照のこと。こうした発想は、エウリピデス『ヘラクレス』一三四—五にもその顔を覗かせていたが、いうまでもなく、われわれ人間に合せて神をイメージするという擬人的な神観念に向けた哲学の鋭い批判——その先触れはクセノファネス——にその源を仰いでいた（『バイデア』Ⅰ巻二—三頁以下を参照のこと）。クセノフォンにおけるこの

箇所のジョークは、あくまでも、話しかけられたアンティポンがソクラテスの自足を一方では咎めながら、他方しかし、神の自足についてはほとんど同意の言葉を用いつつ、大いに賛美していたという点にあった(ディールス、断片一〇を参照のこと)。

⑬③ 政治的な理想としての和合(ホモノイア)…クセノフォン『思い出』IV 卷四、一六(同III卷五、一六も参照のこと)、家族の構成員間の協働…同II 卷三、人間有機体の各部位が協働する具体例…同II 卷三、一八以下。

⑬④ クセノフォン『思い出』I 卷二、四九。

⑬⑤ クセノフォン『思い出』II 卷二。

⑬⑥ クセノフォン『思い出』II 卷三、四。

⑬⑦ クセノフォン『思い出』II 卷三、一四。

⑬⑧ クセノフォン『思い出』II 卷五。

⑬⑨ 『バイディア』I 卷二五九―二六七頁を参照のこと。

⑬⑩ クセノフォン『思い出』II 卷九、二。

⑬⑪ 以下の事柄については、クセノフォン『思い出』II 卷六、一七を参照のこと。

⑬⑫ クセノフォン『思い出』II 卷六、二八。

⑬⑬ ソクラテスは、わたしの「弟子たち」という言葉をまるで口にせず、それゆえ、「(誰かの)教師」であるともまるで主張しなかった(プラトン『弁明』三三三A)。かれが為したのは、他でもない、老人か否かに拘わりなく、できるだけ多くの人びとと「交わり(シユヌーシア、ホイ・シユノンテス)」、いろいろと「語り合う(ディアレゲスタイ)」ことであった。だからかれは、ソフィストたちと違っていかなる金銭も要求しなかった(『弁明』三三三B)。当人のひどい貧乏を参照のこと(『弁明』三三三C)。

⑬⑭ こうした言い回しは、テオプラストスの遺言中に目にされた(ディオゲネス・ラエルティオス、V 卷五二…「ホイ・ゲグランメノイ・ピロイ(記載された友人たち)」。同じように、ソクラテス以後になると、交わり

(シユヌーシア、ディアトリベ)とか、語り合い(ディアレゲスタイ)とか、余暇(スコレー)に相当する言葉の類いが、しだいに窮屈な学者風の専門語へと固まっていた。ソクラテス自身は、こうした言葉を用いて、自らを専門的な教育活動の対極に位置づけようと努めたのだが、当の言葉は、あるうことか、そのような禁断の分野に堂々と移し替えられたのだった。ソフィストたちの教育的なテクニクが、ソクラテスの教育者たるゆえんを支えていた精神と人格に堂々と勝利したわけである。

⑬⑮ ゴルギアスとか、プロデイクスとか、ヒッピアスなどは、かれにとって

当世風の教育を代表する見事な典型であった(プラトン『弁明』一九E)。

⑬⑯ プラトン『弁明』一九D―E。「またわたしが、人間教育というものに手を出し…等々の中身を、もしも誰かから耳にされても、それもやはり本当ではない」

⑬⑰ クセノフォン『思い出』IV 卷七、一…同III 卷一、一一三。

⑬⑱ プラトン『弁明』二五A…『メノン』九二E。

⑬⑲ プラトン『弁明』一九Cを参照のこと。ここでは、もしも誰かが本当に「人間を教育」できるなら、それはそれで何か美しいところがある、とソクラテスも考えていた。けれどもかれが、これに、さらに「ゴルギアスとか、プロデイクスとか、ヒッピアスのように」という文言を付け加える時、それは、以下の叙述も物語るように、ソクラテスのアイロニー以外の何ものでもない。

⑬⑳ クセノフォン『思い出』IV 卷一、二。

⑬㉑ クセノフォン『思い出』IV 卷一、三―四。

⑬㉒ クセノフォン『思い出』IV 卷一、五。

⑬㉓ クセノフォン『思い出』IV 卷二。

⑬㉔ クセノフォン『思い出』IV 卷二、四。

⑬㉕ クセノフォン『思い出』IV 卷二、一(同II 卷一、一七も参照のこと)。

(本学文学部教授)